

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Bacsó István*

Székelytamásfalva

Bevezetés a teózis tanába

Bevezetés

Ha valaki turistaként, idegenként érkezik Erdélybe, meglepődve veszi tudomásul, hogy lépten-nyomon csupa vallásos embereket lát az utcán. Az ortodox (görögkeleti) templomok és katedrálisok, de a görögkatolikus templomok előtt elhaladók is rendszeresen keresztet vetnek, imát mormolnak, és úgy folytatják útjukat. Az autókban és taxikban pedig ott lógnak a keresztiek, a szentképek, az ikonok. Az idelátogató azt sejtethi, hogy valóban Európa legvallásosabb országát fedezte fel.¹

Románia, s benne Erdély vallásosságához nemcsak a domináns görögkeleti egyház járul hozzá, hanem a magyar történelmi egyházak és a neoprotestáns felekezetek is.² Romániában élő magyar reformátusként minket is érdekelhet a más felekezetűek hitélete, tanítása, és fontosnak tarthatjuk a felekezetközi ismereteket, egymás tolerálását és az ebből kiépíthető ökumenikus kapcsolatokat.³

* Bacsó István (Feldoboly, 1990) 2017-ben szerzett lelkészi oklevelet a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben (KPTI). Filozófiai tanulmányokat folytatott a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Karán, ahol 2016-ban szerzett licenciátusi oklevelet. A 2016–2017-es tanulmányi évben Jan Milič Lochman-ösztöndíjasként tanult Bázelen. 2018-tól a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának hallgatója. 2017 és 2019 között a Kóhalmi Református Egyházközség és Szórványdiákokthon gyakornoka, majd beosztott lelkipásztor volt. 2019-től a Székelytamásfalvi Református Egyházközség önálló lelkipásztor.

¹ Egy korábbi felmérés legalábbis ezt igazolja: Nagyon vallásos Románia. In: *Erdon. Erdélyi Hírtörténet*. <https://www.erdon.ro/erdon-oroszagos-hirek/2015/04/nagyon-vallasos-romania> (2024. márc. 25.); vö. Drasztikusan zsugorodnak a történelmi egyházak Romániában, csak a pünkösdisták száma nő. In: *Maszol*. 2023. január 3. <https://maszol.ro/belfold/Fognak-a-hivok-Romaniaban-csak-a-punkosdistak-szama-no> (2024. márc. 25.).

² Kiss Dénes: Az erdélyi magyarság vallásosságának sajátosságai. In: *Erdélyi társadalom* 8. (2010/1–2), 71–87. Kiss Dénes: Vallásszociológia a posztkommunista Romániában. In: *Erdélyi társadalom* 5. (2007/1), 193–204.

³ Az ökumené legutóbbi fontos mozzanata az 1999-es *Közös nyilatkozat a megigazulásról* című, evangélikus–római katolikus, majd református (2017) felekezetközi nyilatkozat, amelyről a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet rendszeres teológia tanszéke által szervezett Tavasz-konferencia 2024: Látványosság a világnak rendezvény keretében fognak megemlékezni március 20–21-én.

Ebben a tanulmányban az ortodox egyházat vizsgáljuk meg közelebbről, pontosabban egyik jellegzetes tanítását, dogmáját, amely megkülönbözteti a nyugati keresztyén egyházaktól. A téma választásának motivációjaként éppen a fentebb említett észrevételből indulhatunk ki, vagyis: miben lelhetjük környezetünk – és itt szűkebb értelemben véve a görögkeleti egyház tagjainak – buzgó vallásosságát? A válasz keresése nem lesz teljesen átfogó, hiszen elsősorban egy tanbeli kérdést, és annak bibliai, valamint dogmatörténeti hátterét tekintjük át. A téma az úgynevezett *teózis*.⁴

A protestáns fülnek idegenül cseng a keleti fogalom, ugyanis hozzánk inkább a másik pólus, a *kenózis* áll közelebb. Viszont a kitekintés, az exkurzus mégsem hiábavaló az ortodox egyháznak e jellegzetes tanítására, ugyanis megérteni segíthet a görögkeleti egyház tanítását, tagjainak lelkületét és kegyességi életét. Tehát a téma körülfárásának nem titkolt célja: egyrészt a magunk perspektívájának tágitása; másrészt az ökumené lelkületével történő betekintés egy olyan egyházi közösség életébe, amelynek a közvetlen közelségében, kulturális közegében élünk, mégis keveset tudunk évezredes tanairól és életének sajátosságairól.

1. Teózis

1.1. *A Biblián kívüli értelmezés*

Elöljáróban a fogalom keresztyénség előtti használatát tekintjük át röviden, amely bevezet a kifejezés elsődleges jelentésébe, majd feltárja a különböző szemantikai jelentésárnyalatokat, de egyúttal rámutat arra is, hogy miben különbözik, és miben mond újat, illetve mi a többlete a keresztyén teózis fogalmának a világvallásokhoz vagy a filozófiához képest.

A megistenülés, mint olyan, vallástörténeti szempontból már előfordul a hinduizmusban is. Az upanisádok szerint a megváltott lélek „megistenülése” azt jelenti, hogy beleolvad a kharmába.⁵ Egyiptomban a fáraók trónra lépésük ceremóniájában istenültek meg, azaz emelkedtek isteni státuszba. A gnosztikus vallásokban a megistenülés kulcsa a tudás, a titkos ismeretek birtoklása volt. A görög filozófia nagy áramlataiban, a platonizmusban, majd a neoplatonizmusban szintén fellelhetők a teózis tanának bizonyos elemei, ha figyelembe vesszük az ember azon

⁴ A dolgozat központi témáját képező teózis vagy theószisz fogalmai közül az előbbit használjuk. A megistenülés és átistenülés fogalmait szinonimákként értelmezzük. Vö. Gál Ferenc – Iglói Endre: Istenivé válás. In: Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 2000, 452. Papp Miklós: A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában. In: *Sapientiana* 2. (2009/2), 41–49. Az ortodox, illetve az ortodox egyház megnevezésén a görögkeleti egyházat értjük.

⁵ Papp Miklós: *i. m.* 41.

legfőbb törekvését, amely a boldogság elérésében, az ideák világába való visszatérésben konkretizálódik, valamint az istenekkel, illetve az Eggyel való örök egység elérésében csúcsonylik ki.⁶ A prebiblikus korszakban tehát az jellemzi az embert, hogy megérteni és elérni törekszik az isteni, rejtett dolgokat. Alapvetően mindent tudni, birtokolni szeretett volna. Figyelme a környezetére, az embertársára, a világra irányult, s ezeket megérteni és kontrollálni akarta. Ez elsősorban horizontális elmozdulást jelent a végtelen, a megfajthatatlan irányába, amelyet az ember megérthetővé, megfoghatóvá szeretne tenni, s miközben eredetét kereste, származásának titkát kutatta, megalkotta történetének alapvető mítoszait.

A másik mozgás elkerülhetetlenül vertikális irányultságú. Ez az ember felfele törekvését jelenti, ami jellegénél fogva szintén egyfajta megistenülésnek bizonyul. Az ember valami tapasztalaton túlit észlel, viszont nem érti, sőt megijed tőle; borzong, félelem és reszketés tölti el (Kierkegaard), majd hódolattal hajol meg előtte. Ezt nevezhetjük isteninek, transzcendensnek, amely Rudolf Otto szerint a *mysterium tremendum et fascinans*, vagyis a *szent*. Erről lényegében nem lehet beszélni, nem lehet hozzáférni, lehetetlen tárgyiasítani. Ezért a vallástudomány, vagy még inkább a vallásfenomenológia feladata vizsgálni, hogy mi az, ami ebből a mozgásból, törekvésből megjelenik az ember számára, hogyan képzei ezt a folyamatot, és miképpen tárulkozik fel számára a transzcendens valóság.⁷ Ehhez képest a teózis éppen arról beszél, hogy az ember közvetlen kapcsolatba kerülhet Istennel, sőt ő maga lehet isten, megistenülhet. Hogyan képzelhető el egyáltalán, és hogyan valószínűsíthető meg ez a radikális gondolat? A továbbiakban a jobb megértés érdekében a bibliai támpontokra összpontosítunk.

1.2. *Bibliai alapok: Ó- és Újszövetség. Patrisztikus kor*

A teózis tanának keresztyén alapjai kétségtelenül megtalálhatók a Szentírásban is. A keresztyén patrisztikus kor dogmatikai alapvetése a bibliai ígéretekkel kezdődik, hogy majd megszülessék a tan nyugati és keleti megfogalmazása. A bibliai értelmezés szerint az Ószövetségben a megistenülés, mint olyan, nem az ember teljesítménye, ő ugyanis nem lehet olyan, mint Isten (vö. Gen 3; Gen 6). Inkább a közösség, az Istennel való kapcsolat az, ami közelebb viheti az embert Istenhez. Isten szövetsége által ragaszkodik ehhez a közösséghez, népéhez, mint „félőn szerető Isten” (Ex 34,14), és engedelmességet vár el választott népétől. Ilyen értelemben a közösség kerül előtérbe az egyénnel szemben, és ez határozza meg az egyes személyek sorsát is. Tehát az Ószövetségben a megistenülés, illetve a megszentelődés a *pars pro toto* elv alapján érvényesül a „szent nép” (גוי קדוש – Ex

⁶ Gál Ferenc – Iglói Endre: *i. m.* 452.

⁷ Leeuw, Gerhardus van der: *Vallásfenomenológia*. Osiris, Budapest 2001, 583–604. (*Epilógus*).

19,6; **שְׂמֵי קְדוֹשׁ** – Deut 28,9) kollektív értelmében.⁸ Az Újszövetségben pedig szintén közösségi vonatkozásban találkozunk a megszentelődéssel, ahol a *communio sanctorum* kifejezésére a mindig többes számú ἄγιοι szolgál, s ahol az individuum a *communio sanctorum* tagja.⁹

Az Újszövetségben Isten Fiának testté létele új dimenziókat nyit az őt meghalló és hitben elfogadó emberek számára. Az *ige testté lett* (Jn 1,14), hogy isteni természetben részesítsen bennünket (2Pt 1,3–4).¹⁰ De implicite ezt tartalmazza a páli teológia, az evangéliumok és a jánosi korpusz is. Az ebből kibontakozó dogmatika bibliai alapokon nyugszik, amelyben rendkívüli súllyal bír a szótériológiai és krisztológiai alapvetés, Isten üdvözítő tette, amelyet egyszülött Fia által valósított meg. A hit általi kapcsolódás megnyitotta a Szentháromság Istenhez való közeledés, „egyesülés” útját. Lényeges szempont tehát Isten kegyelmi tette, a leereszkedés, a Fiú inkarnációja, s ezt főleg a nyugati keresztyénség hangsúlyozza. De ugyanilyen fontos, mondhatni még fontosabb Krisztus testi feltámadása és az Atyához való felemeltetése, amely egzsersmind az ember megistenülésének analógiája is, s amit elsősorban a keleti egyházak emelnek ki.

A teózis tanának fő irányvonalai a patrisztikus korban alapozódnak meg. Fő úttörői: Alexandria Kelemen, Iréneusz, Athanaszusz, Nazianzoszi Gergely és Nüsszai Gergely. A téma szállóigévé lett központi gondolata is ebből a korból származik. Athanaszusz a 2Pt alapján fogalmazza meg a teózis központi gondolatát: „az Isten Fia emberré lett, hogy mi megistenülhessünk”.¹¹ Nazianzoszi Gergely is többször utal az ember megistenülésére:

„Ahogyan én látom, az istenség azzal, ami belőle felfogható, magához vonz, mert teljes egészében felfoghatatlan, és ez reménytelen vállalkozás volna, ám felfoghatatlanságával elcsodálkoztat, és még inkább vágyat kelt bennünk maga után, a vágy felszításával megtisztít, megtisztítva istenformájúvá tesz, és miután ilyenekké váltunk, mint hozzá hasonlókkal immár társalogni kezd.”¹²

⁸ Szűcs Ferenc: A megszentelődés református értelmezése. In: *Lima után. Tanulmányok Dr. Pásztor János tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest 1995, (79–90) 79–80.

⁹ Uo. 80.

¹⁰ „Az ő isteni hatalma megajándékozott minket mindazzal, ami az életre és a kegyességre való, azáltal, hogy megismertük őt, aki saját dicsőségével és erejével hívott el minket. Ezek által drága és hatalmas ígéreteket kaptunk, hogy általuk isteni természet részeseivé legyetek, és megmeneküljetez attól a pusztulástól, amelyet a kívánság okoz a világban.”

¹¹ Athanaszusz: *De Incarnatione* 54,3. Az Ige emberré válásáról. Ford. Vanyó László. In: *Szent Athanasziosz művei*. Ókeresztyén Írók 13. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 1991.

¹² Nazianzoszi Gergely: *Teofánia ünnepére* 7. Ford. Vanyó László. In: *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*. Ókeresztyén Írók 17. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 2001, 236.

„[Az ember] ide lerendelt élőlény, és máshová tart, és ami titkának vége, hogy Isten felé törekvése átisteníti.”¹³

A tan egyre inkább meggyökerezik a nyugati keresztyénségben. Aquinói Tamás a következőképpen summázza a teózis gondolatát: „Mivel Isten egyszülött Fia részesíteni akart istenségében, magára vette természetünket, emberré lett, hogy az embert istenivé tegye.”¹⁴

Keresztyén értelmezésben tehát a teózis nem egyenlő a pogány *θειότης*-szel, vagyis nem abszolutizálást, Istennel való teljes azonosulást jelent, hanem a kegyelem mozzanatára helyezi a hangsúlyt, amelyben jelentős helyet foglal el Jézus Krisztus üdvösséget szerző munkája, valamint a bűnbánat és bűnbocsánat korrelációja is. Az ősminta az Atya és a Fiú egysége (Jn 10,30). Mi csak analóg módon vagyunk közösségben Istennel (1Jn 1,3). Ez az értelmezés talán azt sejtetné, hogy a teózis elméletének nincs valóságalapja. Az Istennel való kapcsolat, a hozzá vezető út és a vele való egyesülés mégis valós, tehát az ember nemcsak egy mintát követ, hanem a negyedik evangélium fényében *mi benne vagyunk és ő mibennünk* (Jn 4,13; 17,21). Ugyanakkor Isten természete sem sérül azáltal, hogy közössége van az emberrel. Jelenléte elsősorban a jövőre néző eszkatologikus reménységben valósul meg, és nem csak a jelen egyfajta misztikus egységében (jelen és jövő együttes feszültsége). Ez tehát kizárja az ember önistenülésének antik elképzelését, ugyanakkor a keresztyén megközelítés is hangsúlyozza, hogy az embernek mindig többre kell törekednie, és túl kell lépnie az evilági kereteken.¹⁵

Az alapok áttekintése után is látható már, hogy a teózis fogalmának helye van a keresztyén értelmezésben. A továbbiakban a nyugati és keleti eltérő értelmezések feltárására összpontosítunk: Mi az, amit az görögkeleti egyház másképpen lát a teózis tanában; és miért van ma központibb szerepe a keleti egyházban?

1.3. A teózis meghatározási lehetőségei

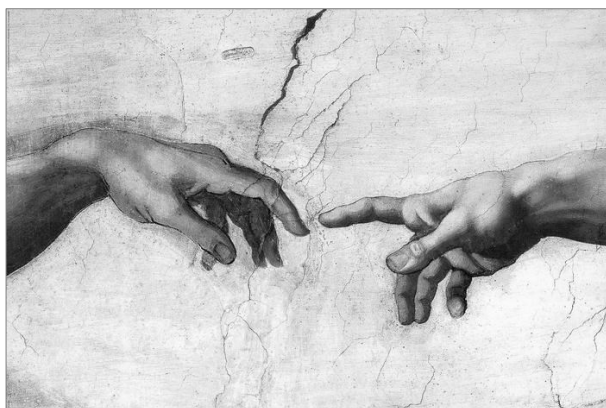
A megistenülés témája bizonyos értelemben részét képezi a keresztyén tanításnak. Másrészt rögtön felmerül a vád: hogyan lehetséges az ember számára a lehetetlen? Hiszen mindjárt a Biblia legelején látható az ember „felfele igyekvésének” nagy kudarca Ádám és Éva, illetve a Babel tornyának őstörténeteiben.¹⁶ Az ember önmagában, egyedül nem képes erre, ezért Isten hajol le hozzá úgy, hogy Fiában testet öltött. E feltétel nélkül nem lehetne sem megváltásról, sem megiste-

¹³ Nazianzoszi Gergely: *Teofánia ünnepére* 11. Uo. 240.

¹⁴ Aquinóit idézi Gál Ferenc – Iglói Endre: *i. m.* 452.

¹⁵ Uo. 452.

¹⁶ Galitis, Georg – Mantzaridis, Georg – Wiertz, Paul: *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*. TR-Verlagsunion, München–Augsburg 1987, 93.



Részlet Michelangelo Buonarroti *Ádám teremtése* című freskójából (1509–1510; Sixtus-kápolna)

nel való *ontologikus közösség* által lehetséges.¹⁷ Hogy ennek pontosabban mi az értelme, és hogy milyen viszony fűzi Isten valódi lényegéhez, vitatott.

Az energiák tana Palamasz Gergely (1296–1359) nevéhez fűződik, aki a teremtetlen energiákat Jézus Tábor-hegyi színeváltozásával hozza összefüggésbe és a fényel asszociálja.¹⁸ Kallistos Ware szerint az energiák nem tévesztendőek össze Isten lényegével, mivel Isten lényege valóban elérhetetlen, viszont energiái, amelyek betöltik a mindenséget, elérhetőek.¹⁹ Némely megközelítés szerint az energiák minden teremtett lényeghez (οὐσία) hozzátartoznak. De mivel Isten teremtetlen, az ő lényegéhez tartozó energia, azaz fény, világosság, dicsőség kisugárzása is teremtetlen, és állandó mozgásban, dinamizmusban levő entitás, vagyis tulajdonképpen Isten saját lényegéből fakadó aktivitásáról van szó. A meghatározási kísérletek és dogmatörténeti kuriózumok helyett azonban hadd keressük a választ a teózis fenomenológiájában, azaz: miképpen valósítható meg és érhető el a teózis állapota az ember életében?

1.4. *A teózis univerzalizációja és gyakorlása*

Ha azt mondjuk, hogy a teózis mindenki számára elérhető, vagyis univerzális érvényű, akkor pontosításra van szükség. Ugyanis a megistenülés folyamatának is különböző lépcsőfokai vannak, és egyáltalán nem mindegy, hogy ki honnan indul és milyen keresztyén életvitelt, kegyességi életet folytat.

¹⁷ Îndumnezeire (theosis). In: Bria, Ion: *Dicționar de teologie ortodoxă*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1981, (217–219) 217–218.

¹⁸ Papp Miklós: *i. m.* 46–47.

¹⁹ Ware, Kallistos: *Az ortodox út*. Ford. P. Gábor Mózes. Paulus Hungarus Kiadó – Kairosz Kiadó, Budapest 2002, 31–35.

nülesről beszélni. A megistenülés természete sohasem lehet abszolút, nem jelentheti Isten teljes megismerését. Az abszolút értelemben vett teljes megismerést az ortodox tan sem vallja, de Istennek az úgynevezett *teremtetlen energiája* mindenhol jelen van, és ez mégis lehetővé teszi Isten megismerését. Tehát az Isten életében való részesülés a *teremtetlen energiák* és az Isten-

Kiindulópontként vegyük a keleti egyházak általános hitéletét. Az ortodox egyház és tagjai számára az istentiszteletbe való bekapcsolódás, a liturgia eseménye a hitélet kulcsmozzanata: az *eucharisztia*ban a Krisztus valóságos jelenlétével való eltöltekezés valósul meg. A liturgia nemcsak analógiája, hanem mintegy újra és újra felidézése és valóságos újratereemtése Isten kiáradó kegyelmének, amelyben a világot és az embert részesíti. Az ebben részt vevő hívő pedig fokozatosan halad előre.²⁰ Ez a fajta vallásosság a templomon kívül is érvényesül, így például az otthonok imasarkában, a szent sarokban, de a liturgia szavai gyakran köszönnek vissza a különböző élethelyzetekben elmormolt imákban. Így a vallásosság külsőleg is kifejezésre jut minden tekintetben. Például a vallásos lelkület az egész testet áthatja: a kereszttetés, a meghajlás, a szent képek megcsókolása, a gyertyagyújtás, a tömjénezés és letérdelés²¹ mindennapi reflexiókká válnak. A hit tehát láthatóvá válik, kiábrázolódik. Az „ölsétek fel az új embert!” (Ef 4,24) felszólítás lehető leghűségesebb érvényesítése lesz valósággá. A papok pompás istentiszteleti ruháiban is ez a gondolat érvényesül.²²

A hit kifejezésének tisztább formája a szerzetességben valósul meg. A szerzetesség nagy múltra tekint vissza a keleti egyházban. Keleten alakultak ki az első aszketikus férfi és női közösségek. Remete Szent Antal (251–356) és Tabenneszi Pakhómiosz (287/292–346) a világtól való elkülönülésben, aszketikus egyedülletben éltek remeteként, s így lehettek a remetesség példaképei a későbbi korok számára. A magányos remeteséget fontos megkülönböztetni a közösségi szerzetességtől. A remetesség elvonultságát, kontemplációját és a szerzetesség közösségi jellegét Órigenész egyesítette, s ez mind a mai napig meghatározó az ortodox szerzetesi életben. A szerzetes elsősorban közösségben él, de gyakorolhatja saját lelki *idiomáját*, egyéni vallásosságát is.²³ A mai ortodox keresztyén ideálja egyáltalán nem jelent világtól való radikális elszakadást, hanem inkább az élet egyik alternatíváját látja benne. A szerzetes jól ismeri a világot, éppen ezért tud érte imádkozni.²⁴

A szerzetesi élet mindenki számára minta és követelmény lehet. Aranyszájú Szent János szerint „azoknak, akik a világban élnek, jóllehet házások, minden egyébben hasonlítaniuk kell a szerzetesekhez”.²⁵ Ide kapcsolható a Zsid 12,14:

²⁰ Thöle, Reinhard: *Bevezetés az ortodoxia világába*. Ford. Gromon András. Kálvin János Kiadó, Budapest 2001, 13.

²¹ Kis- és nagy *metánia* – az első szerint meghajol és kezével megérinti a padlót, a második szerint kiterjesztett karokkal a földre borul, és homloka a földet érinti.

²² Thöle, Reinhard: *i. m.* 14–16.

²³ Uo. 17–18.

²⁴ Thöle, Reinhard: *i. m.* 19.

²⁵ Aranyszájú Szent Jánost idézi Thöle, Reinhard: *i. m.* 19.

„törekedjete [...] a szent életre, amely nélkül senki sem látja meg az Urat”. A megistenülés nem egyszeri aktus, megtérés (μετάνοια), pálfordulás, hanem a progresszív kegyességi életvitel legmagasabb ajándéka, eredménye. Ennek az életnek szerves részét képezi az aszkézis, amelyre a szerzetesség ilyen tekintetben is például szolgál. De ugyanilyen fontosak a keresztyén ember életének más elemei is: az istentisztelet, az imádság, az eucharisztia, az ikonok előtti leborulás.²⁶

Az *ortodox istentisztelet* mindenekelőtt teofánia, isteni kinyilatkoztatás, amelyből a hívők is részesedhetnek.²⁷ Isten jelenléte és a vele való egység, amint erre utaltunk, legtökéletesebben az eucharishtiában valósulhat meg. Az egyszeri, pontoszerű élmény drámája és a folyamat következetessége tehát kiegészítik egymást. Hasonló jelentőséggel bír az *ikonok* tisztelete, amelynek bő egyháztörténeti és teológiai háttere van. E helyen csupán az ikonok imádásának alapjára hívnánk fel a figyelmet, amely Jézus inkarnációjára vezethető vissza. Aki nem tiszteli a képet, Isten üdvöttét kérdőjelezi meg. Aki az ikont, mint jelt tiszteli, az a mögöttes levő valóságot tiszteli, és az ikon által egy más dimenzió szemlélője, megtapasztalója lesz. (A kérdés nyilván további szemiotikai fejtegetéseket és teológiai megalapozást is igényelne, ami a jelen dolgozatban nem kivitelezhető.) A képek, ikonok tiszteletét elsősorban úgy kell látnunk, mint amely a kegyességi életvitel egyik nélkülözhetetlen velejárája, amely szintén hozzájárul a megistenülés megvalósulásához. A képeket *csak* tisztelet illeti meg (προσκύνησις), valódi imádat (λατρεία) egyedül Istent. A képek iránt tanúsított tisztelet végül is átárad az ősképre, Istenre.²⁸

1.5. A teózis dinamikája

A megistenülés ideális állapot, amelyre szerzetesként vagy egyszerű hívőkként is törekedni kell, ugyanis ez követelmény és cél mindenki számára. Ebben kulcsfontosságú a kegyes életvitel, amelynek külsőleg is meg kell mutatkoznia. Az alábbiakban egyrészt ennek a folyamatnak egyes állomásait nevezzük meg, másrészt a teózis belső dinamikáját, szerkezetét világítjuk meg.

Az első lépés, ha egyáltalán lehetséges pontokba szedni ezt a folyamatot, a kegyelmi aktus: Isten végtelen szeretete, amely Jézusban lett nyilvánvalóvá. A teózis tehát nem tételeződik önmagában, hanem a kegyelem keretei között történik. A második lépés az ember válasza Isten hívására. Ez az elmozdulás elkezdődő, majd kibontakozó dinamikája, amelyben egyúttal megmutatkozik a keleti keresztyénség sajátos jellemvonása. Míg a kegyelem Isten tette, az ő kezdeményezése,

²⁶ Gál Ferenc – Iglói Endre: *i. m.* 452.

²⁷ Thöle, Reinhard: *i. m.* 39.

²⁸ Uo. 135.

tehát egyértelműen ő az alanya, addig a megistenülésben az ember is közrejátszik, tőle is függ annak „sikere.”²⁹ Az ember *csak* válaszol Isten kegyelmi hívására, de válaszával ugyanakkor felemelkedik (az isteni szeretet leereszkedett – κατὰβασις; az ember felemelkedik – ἀνάβασις).³⁰

„A felülről jövő kegyelem nem lesz osztályrésze annak, aki nem fáradozik; a kettőnek keverednie kell: az emberi erőfeszítésnek és a hit által felülről jövő segítségnek, amely tökéletessé teszi az erényt.”³¹

„A teózis Krisztus emberré válásának végső következménye: az ember végső meghatározottsága, amit Krisztus testének és vérének vételével elővételező módon megélünk.”³²

Az Istennel való misztikus egyesülés útjának három lépcsőfoka van: az első a cselekedetek (πράξεις) vagy a κατάρασις, amelynek csúcsa az aszketikus ἀπαθεία, az érzelemmentesség. A második lépcső az Istennel való kontemplatív egység, az ő dolgaiban való elmélyülés. Ez már meghaladja az érzéki világot, és a lelki valóságba transzcendálva Isten erejének az ismeretéhez vezet (γνώσις τῆς δυνάμεως). Legvégül a *sötétség* és *látás* (ἐν γνόφῳ τὸν Θεὸν βλέπει) paradoxona következik, amely az Istennel való tiszta misztikus egységet jelenti, Isten jelenlétét a lélekben. Tehát a felfele törekvő lépcsőfokok tulajdonképpen befele is haladnak, ugyanis önmagunkban, lelki elmélyülésünkben, reflexiónkban láthatjuk meg, tapasztalhatjuk meg Istent.³³ Ebben a kontemplációban kulcsfontosságú szerepük van az *ikonoknak*, amelyek *vezetnek*, majd feltárják és láthatóvá teszik a láthatatlant. Ilyen értelemben az ikonoknak eszközjellegük van, és a tiszta, színről színre látásban már el is tűnnek, mert Isten látása meghaladja őket.³⁴

Paul Evdokimov szerint a lépcsőfokok bejárása tulajdonképpen egy fenomenológiai redukció olyan értelemben, hogy az ismeretre ébredés, az érzéki világtól való elvonatkoztatás a tiszta értelemhez, a νοῦς-hoz vezet.³⁵ Ezt követően az

²⁹ Eggenberger, Oswald: Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. EVZ-Verlag, Zürich 1969, 27.

³⁰ Evdokimov, Paul: *Orthodoxia*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, 119.

³¹ Nagy Baszileioszt idézi Thöle, Reinhard: *i. m.* 23.

³² Friedrich Heilert idézi Thöle, Reinhard: *i. m.* 23.

³³ Evdokimov, Paul: *i. m.* 119–120.

³⁴ Uo. 120.

³⁵ Itt áthallás van a 20. század egyik legfontosabb filozófiai irányzatára, a fenomenológiára, amelynek alapjait Edmund Husserl német filozófus dolgozta ki. A *fenomenológiai redukció* szintén Husserl fenomenológiai *módszertanához* kapcsolódik. Az érzéki világtól való elvonatkoztatás sajátos husserli fogalmai a *zárójelzés*, *redukció* vagy *epokhé*.

isteni, vagy az eredeti ádami állapot következik, majd a lélek a teózis felé tart, amelynek következtében létrejön a misztikus egység. Ez a tiszta tudás, azonosság, és ebben igazolódik be Alexandriai Kelemen felhívása: „Isten Igéje emberré lett, hogy te megtanuld, hogy egy embertől hogyan juthatsz el Istenhez.”³⁶ Azonban közvetlen, színről színre látásról még nem lehet szó. A sötétségben megszerzett ismeret paradox módon nem-ismeretbe fordul át, de mégis ismeret marad. Ez nem kudarcot jelent, hanem az ember korlátaira mutat rá. Ebben a kettősségben érhető tetten Isten jelenléte és az ember korlátozottsága, s egyben öröme.³⁷ Tehát minél közelebb van Isten, paradox módon annál sötétebb, annál távolabbi. De a lélek figyelmét mégis ez az isteni jelenlét tartja fogva a maga vonzaskörében, és szippantja magába. Magához vonzza, mert Isten szeretet, és a lélek vágyakozik hozzá.³⁸ Ez Isten abszolút transzcendenciájának megértéséhez vezet, amely mégis meghaladja mind az értelmet, mind az érzéket. Mintegy önmagunk meghaladása, önmagunkból való kilépés, extázis és Istenben való elveszés – totális *iszihia* (ἡσυχία), csend következik be, bizonyos ὑπέρ νοῦς állapot.³⁹ Klimakosz János (570–649) egy olyan *mennyei létra* képével fogalmazta meg a hithez vezető utat, amelynek harminc lépcsőfoka az *apátiában* (ἀπάθεια – szenvedélymentesség), *iszihia*ban és a *teóriában* (θεωρία – szemlélés) csúcsosodik ki.⁴⁰ A megistenülésben Isten két aspektusára lehetünk figyelmesek: Isten, aki jelen van reálisan; és Isten, aki teljes mértékben transzcendens, elérhetetlen.⁴¹



Az isteni felemelkedés létrája.

12. századi ikon (Szent Katalinkolostor, Sínai-félsziget, Egyiptom)

³⁶ Evdokimov, Paul: *i. m.* 120.

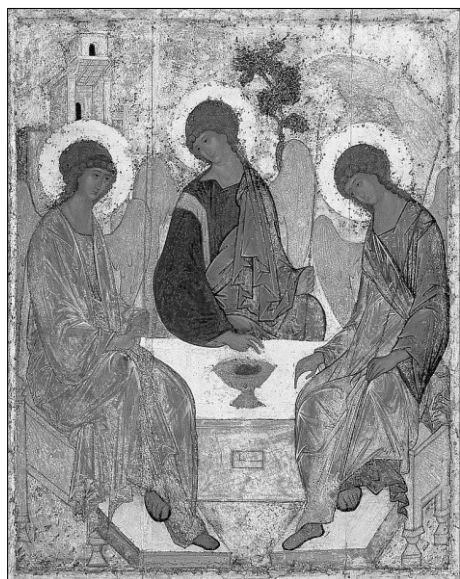
³⁷ Uo. 121.

³⁸ Nüsszai Gergely ilyen értelemben beszél az ἔρος-ról, mint az ἀγάπη intenzív megnyilvánulási formájáról. Evdokimov, Paul: *i. m.* 121.

³⁹ Uo. 121–122.

⁴⁰ Thöle, Reinhard: *i. m.* 23. Az egyes lépcsőfokok, stádiumok nem minden teológusnál fedik teljesen egymást, de lényegében mindenik az egyházatyák munkásságán alapszik. Az egyes fokok nem feltétlenül kronologikus sorrendben következnek, hanem szimultán is jelen lehetnek. A harmadik fok esetében néhol a fény, máshol a sötét motívuma jelenik meg. Nem ellentmondásról van szó, ha arra gondolunk, hogy a fénybe, a napba nem tudunk belenézni, ugyanis az erős fény megvakít.

⁴¹ Evdokimov, Paul: *i. m.* 123.



Andrej Rubljov: *Szentháromság-ikon*
(1425, Megváltó Krisztus-székesegyház,
Moszkva)

A teózis belső struktúrája kontemplatív módon fűződik az egyén belső lelki világához és Istennel való kapcsolatához. Mindez Isten egyetemes üdvösségének logikájába illeszkedik, amely az ember felől nézve elsősorban inverz folyamat: míg a teremtés az Atyától indult, a Fiú testté lett, eljött a világba, a Szentlélek által jelen van, addig az ember a Szentlélek munkálkodása által, a Fiún keresztül juthat el az Atyához. A Szentlélek a jele annak, hogy az ember teóziája valóságos, vagyis a három-egy Istennel van kapcsolatban, és hogy ez a saját cselekedeteiben is kifejezésre jut a mindennapi élet rendjén. Ennélfogva a teózisnak mindenképpen van etikai relevanciája,⁴² ez pedig az egocentrikus kép leküzdése, ugyanis az

önszeretet helyett Krisztusban és felebarátért élni szerves része a megistenülésnek.⁴³ A megistenülésnek erőteljes közösségi karaktere is van, amit tovább erősít a közösségben megélt istentisztelet, a böjt, az imádság, illetve a már jelzett kegyességi élet egyéb megnyilvánulásai. Ez a közösség a Szentháromság képmása, azaz a szeretetközösség egy a sokban és sok az egyben.⁴⁴

1.6. A teózis titka

A megistenülés témájának eddigi tárgyalásában többször is megmutatkozott annak paradox jellege, feszültségben levő ellentétes pólusai, vagyis Isten és ember abszolút ellentéte. Ebben a gondolati sémában maradván nem kerülhető el az ugyancsak a témánkhoz kapcsolódó, úgynevezett objektív és szubjektív megváltás megkülönböztetése. Az első értelemszerűen Istenhez kötődik, annak minden szótériológiai és krisztológiai elemével együtt, míg a második az ember szubjektivitásával van kapcsolatban.⁴⁵ Ez utóbbi magában foglalja az ember szabad aka-

⁴² Galitis, Georg – Mantzaridis, Georg – Wiertz, Paul: *i. m.* 94.

⁴³ Uo. 93.

⁴⁴ Uo. 95.

⁴⁵ Cleopa, Ilie: *Călușța în credința ortodoxă*. Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați 1991, 125–133.

ratát, felelősségét, emberi mivoltát, megszólíthatóságát és válaszadási képességét.⁴⁶

A teózis másik differenciálódását a teózis külső és belső artikulációja jelenti. Külső szempontból a teózis a kegyes életvitelben mutatkozik meg: az istentiszteletben, az eucharishtiában, az imádkozásban, a közösségben, a mindennapi életben és annak minden etikai lehetőségében.⁴⁷ A belső a kontemplációban, a személyes kegyességben és az extázisban nyilvánul meg, ami elsősorban a lélek bensőségéhez, mélységéhez kapcsolódik. A belső istenélmény szerkezetét csak hozzávetőlegesen lehet megragadni, viszont nem maradéktalanul és teljesen.⁴⁸ A tökéletes megértés lehetetlen, Isten meglátása *most* csak *tükör által homályosan* lehetséges. Istent nem lehet meglátni. Mindig csak a reá utaló jeleket, a nyomokat, *Isten hátát* láthatjuk, mint Mózes (2Móz 33,23).⁴⁹ Pontusz Evagriosz szerint Istent nem ragadhatjuk meg értelmünkkel. Ha megragadható lenne, nem Isten lenne.⁵⁰ Az egyszeri, lelki mozzanatok a maguk gazdagságában épülnek be a keresztyén ember életébe, a megistenülés progresszivitásába.

Harmadrészt: az előző pontban már utaltunk arra, hogy az egyszeri pillanatok, megtapasztalások mintegy csodaként érvényesülnek, mégsem fogható meg, nem lehet megmagyarázni őket. Nem irracionálisak, de mindenképpen a racionalitás fölé emelkednek, és más valóság távlatát nyitják meg. Ha minden leírható, racionálisan, tudományosan igazolható és megmagyarázható lenne, akkor a megtapasztalás (isten)élménye nemcsak varázsát vesztené el, hanem az értelmét is. A *katafatikus*, vagy racionális, észszerű teológia nem tud egyedül teológiát művelni a maga teoretikus, kritikus beállítottságával. A tökéletes megismerés, bizonyítás és leírás éppúgy lehetetlen, mint Isten megismerése a szubjektum számára. Az *apofatikus* teológia viszont korrelatív módon egészítheti ki a felvilágosodás óta racionálisan szocializálódott szubjektum ismeretét. A teózisban éppen az apofatikus megismerés érvényesül, vagyis Isten megtapasztalása, megérezése, ami nem fogható meg teljes mértékben, nem mondható ki, nem írható le, s ami olyan, „amit szem nem látott, fül nem hallott, sem ember szíve meg nem sejtett” (1Kor 2,9), és mégis érvényes, mégis igaz, mintegy önmagát érvényesíti Isten által. Ha

⁴⁶ Az 1934-es Barth–Brunner vita hasonló témákat elevenít fel a természeti teológia és a kijelentés tárgykörében. Vö. Bacsó István: *Kegyelem vagy természet? A Barth–Brunner-vita egy lehetséges megközelítése*. In: *Református Szemle* 116. (2023/5), 471–484.

⁴⁷ Az etikai vetületéről bővebben: Papp Miklós: *i. m.* 45–49.

⁴⁸ Evdokimov, Paul: *i. m.* 119–124.

⁴⁹ Staniloae, Dumitru: *Orthodoxe Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters. Ökumenische Theologie, Bd. 12. Benzinger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985, 112.

⁵⁰ Ware, Kallistos: *i. m.* 13.

verbalizáljuk, ha mégis megkíséreljük megfoghatóvá tenni akár magunk, akár mások számára, éppen ezáltal csúszik ki kezünkéből, mert folyamatosan a Karl Barth szerinti *kell, de nem lehet és nem tudunk Istenről beszélni* feszültségében találjuk magunkat. Az apofatikus teológia szükségszerűen negatív teológia is: arról szól, amit nem tudunk megnevezni, csak körülírni (*via negationis*).⁵¹ A két véglet tehát nem mond ellent egymásnak. Az apofatikus teológia kétségtelenül igaz a maga nemében, de nem abszolutizálható. A kettő inkább kiegészíti egymást, mintsem teljesen ellentmondának egymásnak.⁵² De összebékíthető-e Kelet és Nyugat évezredek ellentéte?

A teózis tana eltérően alakult Nyugaton és Keleten, a görögkeleti egyház tanításában pedig mindmáig központi szerepe van. A megistenülés tana nem tagadja Isten elsődleges szerepét, a kegyelem abszolút jellegét a megváltás művében, de ugyanakkor az embert sem hagyja figyelmen kívül. Ez pedig a jelenben megnyilvánuló kegyességi életben s annak különféle megmutatkozásaiban ölt testet. Emellett azzal a többlettel bír, és ebben tűnhet relevánsnak, hogy az Isten és ember kapcsolatának egy alternatív és sok tekintetben autentikus leírását nyújtja számunkra, s így a megváltásról, kegyelemről alkotott képzetünket árnyalja.

3. A teózis református értelmezése. Megszentelődés(?)

Az ortodox egyház teózisról szóló tanítása némiképp saját magunkra is irányítja a figyelmet. Mit mondhatunk mi a teózisról? Létezik-e egyáltalán a mi tanításunkban, hagyományunkban efféle fogalom és ehhez kapcsolódó életvitel? Vagy egyszerűen megelégszünk a gyakran vádként megfogalmazott „kálvini hűvösséggel”, a józan rációval, és idegenkedve tekintünk a keleti egyház (szín)kavalkádjára.

Először is azt kell látnunk, hogy a nyugati hagyományban a megistenülés, mint olyan, nem képez olyan homogén fejezetet a dogmatikában és életvitelben, mint a keleti egyházban. Nyugaton a megistenülés a megszentelődés teológiája felé tolódik, és egy olyan tanrendszer kontextusába ágyazódik be, amelynek a megbékélés, a megigazulás, a megdicsőülés a legfontosabb elemei.⁵³ A jellegzetes kálvini vagy reformátori értelmezést a reformáció teológiája nyújtja e kérdésben, ennek megértéséhez viszont röviden át kell tekintenünk a középkori skolasztikus

⁵¹ Ware, Kallistos: *i. m.* 19.

⁵² Staniloae, Dumitru: *i. m.* 109–115.

⁵³ Szűcs Ferenc: *i. m.* 79.

teológiát, amelyből a reformátori tanok egyrészt táplálkoztak, másrészt éppen annak ellenében fogalmazódtak meg ellenreakcióként.

A skolasztikában az ember megszentelődését egyrészt a tertullianusi *anima naturaliter Christiana* értelmezés, a neoplatonikus *az ember lelke természetétől fogva közelebb van Istenhez* tradíció, valamint Augustinusnak az akarat megromlásáról szóló *non posse non peccare* tanítása határozta meg.⁵⁴ A bűn teljes egészében beszennyezte az emberi természetet, de nem egyenlő mértékben: a középkori hagyomány szerint az emberi ész kevésbé érte romlás, mint az ember többi részét. Viszont az emberi természet megtisztulhat keresztséggel, a megszentelő kegyelem ajándéka által, amely meggyógyítja a természetet: bűnbocsánatot és hitet munkál, felgerjeszti a természetes erényekre való vágyakozást, az aszkézis gyakorlását. Tehát lényegében egy eseménysorról van szó, amelyben Isten és ember „együttműködik”.⁵⁵ Azonban *az igazsi szentek átlagon felül teljesítenek*, és gyakorolják az Aquinói Tamás szerinti három természetfeletti erényt: a hitet, reményt és a szeretetet. A természeti erények, miként a Tízparancsolat második táblája, csupán erkölcsi minimumot jelentenek, de Jézus követése, a megszentelt élet valójában ennél többet kell hogy jelentsen. A szentség így minőségi státusz, eszménykép, ideál lesz, amelyet követni kell, de amihez a Követendő közbenjárását is kérni kell.⁵⁶

A reformáció az ember teljes megromlottágáról beszél: *totius naturae deprivatio*. Ebből az állapotból történik az ember kimozdítása, amit egyedül képtelen lenne véghez vinni. Sőt, részben sem. Semmi közreműködés nem lehetséges az ember részéről. Megigazítása rajta kívül történik, külső igazságosság tulajdoníttatik neki (*iustitia aliena*), amint azt a Heidelbergi Káté 60. kérdés-felelete is tanítja.⁵⁷ Mint láthatjuk, ez a megelőző mozzanat, a megigazítás a skolasztikában is lényeges volt, s nélkül nem lehetne megszentelődésről beszélni. Tehát Luther sem állhatott meg ezen a ponton: a megigazított ember élete *simul iustus et peccator*. Ez egyfelől elhatárolódást jelent a perfekcionizmus végletétől, azon tévhittől, hogy az ember tökéletesen büntelen lesz hátralevő életében; másfelől elhatárolódás annak lehető-

⁵⁴ Szűcs Ferenc: *i. m.* 81.

⁵⁵ Uo. 80–81.

⁵⁶ Uo. 81–82.

⁵⁷ „Mi módon igazulsz meg Isten előtt?”

Egyedül csak a Jézus Krisztusban való igaz hit által, oly módon, hogy bár lelkiismeretem vádol, hogy Isten minden parancsolata ellen súlyosan vétkeztem, azoknak csak egyikét is soha nem tartottam meg, sőt még mindig hajlandó vagyok minden gonoszra: mégis Isten, az én minden érdemem nélkül, egyedül az ő ingyen kegyelméből nekem ajándékozza és tulajdonítja Krisztusnak tökéletes elégtételt, igazságát és szentségét, mintha én soha semmi bűnt nem tettem volna, és semmi bűnöm nem lett volna, sőt mintha én tanúsítottam volna mindazt az engedelmességet, amelyet Krisztus érettem tanúsított, de csak úgy, ha e jótéteményeket hívő szívvel elfogadom.” *Heidelbergi Káté*. Ford. Tavaszy Sándor. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2003.

ségétől, hogy visszaéljünk a kegyelemmel, és tovább vétkezzünk. Hangsúlyosan *ingyen* kegyelemről beszélünk, és nem *olcsó* kegyelemről (Bonhoeffer). Ezért óv minket a Heidelbergi Káté 64. kérdés-felelete is.⁵⁸

De talán – ortodox nézőpontból – még mindig túlságosan merev, hűvös és racionális elméletről van szó, ami nem tudott elszakadni a *satisfactio-tantól*, továbbra is túlságosan jogi kategóriák között mozog, és nem éri el az ember *physisét*?⁵⁹ A tannak az a pozitív, felszabadító üzenete, hogy Isten Fia által lép a bűnös ember helyére, és felszabadítja őt bűnei alól. De csupán ennyi lenne Isten tette, Isten igazságossága, hogy a bűnös ember helyére áll? Isten igazságossága nem merülhet ki kizárólag a bűnös ember felmentésében.⁶⁰

Kálvin vallja Isten megigazító tettet az ember életében. Az ember ingyen kegyelemből, hit által igazul meg Jézus Krisztus által. Nem tagadja a megigazítás utáni megszentelődés igaz-bűnös voltának kettősségét sem. Ugyanakkor úgy látja, hogy Isten igazsága ez utóbbi szakaszra is kiterjed, s ezt tudatosan hangsúlyozza. Isten kegyelme nemcsak *uralkodó kegyelem*, ami kihat az emberre és valósággal megragadja, újjászüli, hanem *parancsoló kegyelem* is, vagyis Isten az egész embert igénybe veszi annak megváltása, újjászületése után. Itt kapcsolódik össze az evangélium és a törvény. Kálvin nem a törvényeskedő etika alapjait teremtette meg, hanem Isten dicsőségének szolgálatáról, ennek szükségszerűségéről, a megváltott életnek mintegy természetes velejárójáról beszél, s ebben a törvény a segítség, az útmutató.⁶¹ Az evangélium és a törvény összetartozik, s így a törvény szerinti élet az ember megszentelődésének mutatója.⁶²

Az *Institutio* harmadik könyvében Kálvin előbb beszél a megszentelt életről, és majd csak ezután a megigazításról, mert a kettő összefonódik, és nincs idői eltolódás Isten munkájában. Míg Luther a *simul iustus et peccator* hangsúlyozza, addig Kálvin a *sanctificationem simul* elvét emeli ki. Csak az újjászületett ember válaszolhat Isten kegyelmi hívására, de paradox módon már az újjászületést is Isten munkálta. Ezért tűnhetett úgy Kálvin ellenfelei számára, hogy a jócselekedetek

⁵⁸ „Nem nevel-e ez a tanítás könnyelmű és elvetemült embereket? Nem, mert lehetetlen, hogy azok, akik igaz hit által Krisztusba oltattak, a háládatosság gyümölcseit ne teremjék.” *Heidelbergi Káté*, 64. kérdés-felelet.

⁵⁹ Szűcs Ferenc: *i. m.* 83.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

⁶² Török István három pontban foglalja össze a törvény ránk néző hasznát: fegyelmezi a bűnt, önismeretre és bünbánatra vezet, atyai irányítást ad. Török István: *Dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006, 153–154. Kálvin ez utóbbit, a törvény harmadik hasznát emelte ki a megszentelődésről szóló tanításában. Szűcs Ferenc: *i. m.* 83.

érdemszerző, megigazító érvényűek, holott ez fordítva történik. Kálvin Kornéliusz esetével szemlélteti ezt.⁶³

„Miért hitből igazulunk meg tehát? Mert hittel ragadjuk meg Krisztus igazságát, egyedül ezért engesztelődik meg irántunk az Isten. Ezt pedig nem tudod másképpen megragadni, csak úgy, hogy ugyanakkor a megszentelődést is megragadod. Krisztus ugyanis igazságul, bölcsességül, szentségül és váltságul adatott nekünk. Krisztus tehát senkit sem igazít meg úgy, hogy ugyanakkor meg ne szentelné. Miután e jótétemények között állandó és felbonthatatlan kapcsolat van, akiket megvilágosít bölcsességével, azokat meg is váltja; akiket megvált, azokat meg is igazítja; akiket pedig megigazít, azokat meg is szenteli.”⁶⁴

A megszentelődés csak a megigazult emberhez kapcsolódhat, a megigazulás értelmetlen megszentelt élet nélkül. Végso soron a pillanat töredékének megfoghatatlansága és az egy életre szóló folyamat kettőssége kapcsolódik össze elválaszthatatlanul. A pillanat töredékében a végtelen isteni beláthatatlansága nyílik meg és tör be az ember életébe. Az embernek pedig nincs, nem lehet tudomása erről, mert az istenit nem fogadhatja be. Nem reflektálhat rá, mégis folyamatosan ezt teszi, ezt éli a megszentelt életben. Így a megigazítás és a megszentelődés elválaszthatatlanul fonódik egymásba a pillanat végtelenségében és az élet folyamatának horizontján. Gyakorlati megvalósulása a Szentlélek jelenléte által lehetséges a megigazított ember életében, aki napról napra öldöklí a bűnt, munkálkodik, dolgozik az ember új életén. Az ember pedig megszentelődik Isten és saját maga dicsőségére. A jócselekedetek ennek a *megszentelődő életnek* a következményei, nem érdemszerző tettek, de mégis beszédeselek: jelei a Krisztusban való életnek. Ennek a tudata jelenti a református jellemet, az alázatos magatartást. És itt a jellem, az alázat egyáltalán nem pejoratív értelmű, tehát nem alázatoskodást, képmutatást jelent, hanem megszentelődő, és valóban Istennek odaszentelt életet, amely igenis megmutatkozik a cselekedetekben, a mindennapokban, az élet-

⁶³ „Ezek azonban rettentően elcsavarják azt, amit az angyal mond Kornéliusznak, hogy tudniillik imádságai és alamizsnái eljutottak Isten színe elé, és azt állítják, hogy az embert a jó cselekedetekre való igyekezet készíti fel elfogadni Isten kegyelmét. Holott a bölcsesség Lelkének már ennek előtte meg kellett világosítania Kornéliuszt, hiszen igaz bölcsességgel, vagyis Isten félelmével volt felruházva; ugyanaz a Lélek aztán meg is szentelte, mert már az igazság tisztelője volt, amit az apostol a Lélek legbiztosabb gyümölcsének nevez. Így megvolt már benne mindaz, ami tetszik Istennek, mert megkapta az ő kegyelméből; tehát egyáltalán nem a maga igyekezetével készült fel ennek elfogadására.” Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* I. Ford. Buzogány Dezső. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 2014, III. 17,4.

⁶⁴ Uo. III. 16,1.

vitelben, hivatás- és küldetésstudatban. Ilyen értelemben a protestáns-keresztyén ember életvitele nem áll messze a Max Weber által beazonosított, a kálvini etika és a kapitalizmus keresztmetszetén otthonra lelő modern ember életformájától.⁶⁵

Témánkhoz igazodva ugyanakkor elmondhatjuk azt is, hogy ez az emberkép nem áll távol a megszentelődés fentiekben tárgyalt ortodox, emberközeli érzéki-ségétől, teózisától sem, jóllehet nem is azonosítható vele. A megigazított ember a megszentelt életben, illetve ennek az életnek a folyamatában teljesedik ki. A megigazított ember a Szentlélek egzisztenciája által szentelődik meg egyre jobban, magában pedig mindig a Szent látására törekszik „mindaddig, amíg rajtunk is visszatükröződik egy-egy vonás abból, aki képe volt a láthatatlan Istennek”.⁶⁶ Így a megszentelődésben tulajdonképpen az ember, a nagybetűs ember kezd kibontakozni a maga méltóságában, egykori teremtett ártatlanságban és szentségben. Az ember Isten kegyelméből, hit által megigazított, új megszentelt életre rendeltetett, hogy megszentelődjék a Szentlélek jelenlétében. Az ember Isten szemlélésére törekszik, neki tartozik hálával; élete, jócselekedetei is rá néznek, de eközben saját magát is egészen másképp látja. Feltör valami abból az alapvető emberségből, amit eddig homály fedett. Ha eddig az ember *megistenüléséről* beszéltünk, akkor itt az ember Isten általi *megemberüléséről* is beszélhetünk mint Isten képeről, hogy megdicsőüljön mint ember, és hogy Isten megdicsőítse magát benne mint Isten.⁶⁷

4. Utószó helyett. Apoteózis

A következtetéseket, ha nem is tételesen, de az együttgondolkodás, tájékozódás reményével már az előző fejezetekben levonhattuk. A teózis tana elméleti háttérének és gyakorlati megnyilvánulási lehetőségeinek ismertetése, és a megszentelődés témájának ezzel történő párhuzamba állítása nyitott gondolkodásra, egymás iránti tiszteletre és elfogadásra buzdít mindannyiunkat. De nem lehet-e, hogy

⁶⁵ Vö. Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter. A társadalomtudomány klasszikusai. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest 1995.

⁶⁶ Szűcs Ferenc: *i. m.* 87.

⁶⁷ Egyházunk huszadik századi teológusai is beszélnek a megszentelődésről mint a keresztyén élet mozzanatáról, és ezt az üdvrendbe, az elhívás, a megtérés, az újjászületés, a megigazulás, a megszentelődés, a megdicsőülés sorába illesztik. „A megszentelődés az Isten-ellenes életakarát világból való folytonos kiválás. [...] A megszentelődés nem más, mint az Isten által igaznak nyilvánított keresztyén élet teljes kibontakozása, az élet minden viszonylataiban és minden körülményei között való jelentkezése.” Tavaszgy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006, 64. §. Vö. RAVASZ László: *Kis dogmatika*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1996, 149–158.

az egyik vagy másik lehetőség, a keleti ortodox megistenülés mélysége és a nyugati protestáns megszentelődésének magasztossága helyett egy harmadik, a posztmodern kor diktálta lehetőség lesz a „befutó”?

A teózis fentebb tárgyalt vallástörténeti és bibliai háttere, valamint dogmatörténeti fejlődésének vázolója arra enged következtetni, hogy a kifejezés tanbéli fogalomként vált a keleti egyház teológiai rendszerében. Ez az egyházi adoptáció teljes mértékben nem állítható az apoteózis fogalmáról. Jóllehet ugyanúgy megistenülést jelenthet, mint a teózis, tartalmi szempontból csak profán keretek közé helyezhető. Az apoteózis az ókorban a kiváló emberek istenné magasztalását jelentette. Kezdetben a félistenek, a hőeszok részesültek ebben a felmagasztalásban, idővel viszont kiváló képességű emberek, uralkodók is elnyerték a titulust. Nagy Sándor Egyiptom meghódítása után kiáltotta ki magát Ammon isten fiává, a Perzsa Birodalom elfoglalása után pedig az Akhaimenida dinasztiától vette át az uralmat, akiket istenként tiszteltek. Ettől kezdődően nyugatra is áttérjed az uralkodók apoteózisa. A Római Birodalomban a köztársaság bukásával terjed el a császárok istenként való tisztelése. Iulius Caesart például már életében istennek tartották.⁶⁸ A különbséget némi sarkítással talán úgy ragadhatnánk meg, hogy míg a teózis *megistenülést* jelent annak minden teológiai jelentésárnyalatával együtt, addig az apoteózis *istenítést* jelent.

Az apoteózis bevett kifejezésnek számít a művészetek területén is, és a képzőművészetekben a kiemelkedő személyek, uralkodók dicsőítését jelzi, általában túlvilági, isteni lények társaságában. Tiziano így ábrázolta V. Károlyt, Rubens IV. Henriket, Ingres Napóleont.⁶⁹ Ugyanakkor az apoteózis túlmutat a művészettörténeti kereteken, és ma már hétköznapi értelemben is használatos. Vonatkozhat eseményekre, illetve kiemelt tiszteletben és elismerésben részesedő személyekre, mint politikai vezetőknek és közszereplőknek nyújtott ováció.

Figyelembe véve az apoteózis felvázolt jelentésmezejét és látva posztmodern emberképét, feltevődik a kérdés, hogy nem éppen a folyamatos apoteózisnak vagyunk-e ma tanúi? Nem éppen az tapasztalható, hogy szemben a nyugati vagy keleti egyházak évezredek erőfeszítésével, amellyel Isten és ember viszonyát akár a megszentelődés, akár a megistenülés tanaiban igyekeztek megragadni, ma inkább az ember (ön)istenítésének korlátlan jelenségével szembesülünk?

Az ellentétnek egy lehetséges feloldása, meghaladása meglepő irányból érkezhet. Az orosz filozófus, Lev Szesztov, teljes nevén Lev Iszaakovics Svarcman (1866–1938) filozófiájának egyik kulcskifejezése az apoteózis, amint azt ismert írásának

⁶⁸ Apoteózis. In: Bokor József – Gerő Lajos (szerk.): *A Pallas nagy lexikona. Az összes ismeretek enciklopédiája*. I. kötet. Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest 1893, 764–765.

⁶⁹ Uo.

címe is jelzi.⁷⁰ Vajon miért operál egy ilyen vallásközeli fogalommal egy olyan filozófus, aki az egzisztencializmus nagy gondolkodói közé sorolható, de akitől a nihilizmus sem áll távol, vagy akár a posztmodern előfutárának is tekinthető? Kérdésünkre egyrészt Sesztov bölcseletének rövid ismertetése adhat választ, másrészt filozófiájának egyes elemei világítanak rá a teózis teológiai és az apoteózis profán értelmezése közötti átfedésekre.

Sesztov filozófiája leginkább azért mondható rokonnak Kierkegaard, Nietzsche, majd Camus vagy Sartre bölcseletével, és azért számíthat az egzisztencializmus előfutárának, mert *rendszerromboló*.⁷¹ Ez az úgymond romboló attitűd, amely Sesztov kételkedő-szkeptikus, mindent megkérdőjelező módszerében jelentkezik, az európai gondolkodás egész civilizációs folyamatára vonatkozik. Kritikája célpontjában az európai gondolkodást meghatározó racionalizmus, illetve a moralizálás és a metafizikai idealizmus áll.⁷² Meglátása szerint az ész totalizáló hatalma, a minden jelenségre kiterjedő tudományos magyarázata akadályozza meg a szubjektumot a maga szabadságának megélésében. Sesztov tudatosan nem illeszkedik be ebbe az áramlatba. Gyakran a szélsőséges megnyilvánulásoktól sem riad vissza: a bűneset története szerinte tulajdonképpen az ész diadalmát jelentette a szabadság felett. Az ember, mielőtt megízlelte volna a jó és a rossz fájának gyümölcsét, mindentudással és abszolút szabadsággal rendelkezett. „Mi volt hát akkor a bűnbeesés? Kicsit leegyszerűsítve a következő: az ember lemondott a hitről, hogy elnyerhesse a tudást.”⁷³

Sesztov előszeretettel hivatkozik honfitársára, Dosztojevszkijre. A *Feljegyzések az égerhyukból* című kisregényében Dosztojevszkij hasonló szarkazmussal fogalmazza meg az ész kritikáját:

„[...] mi közöm nekem a természet törvényeihez meg a számtanhoz, amikor nekem valahogy nem tetszenek ezek a törvények, és nem tetszik a kétszer kettő négy sem! – Elismerem, hogy a kétszer kettő négy nagyszerű valami; de ha már mindent dicsérünk – hát néha a kétszer kettő öt is nagyon kedves kis dolog.”⁷⁴

⁷⁰ Sesztov, Lev: *Az alaptalan apoteózisa. Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra*. Ford. Haffner Rita. Dianioia. Jelenkor Kiadó Kft., Pécs 1997.

⁷¹ Medve A. Zoltán: Négy fal és piac. Lev Sesztov: Az alaptalan apoteózisa – Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra. In: *Jelenkor* 51. (1998/2), (224–228) 225.

⁷² Aprisko, P. P.: Negyedik fejezet – Lev Sesztov egzisztenciális irracionizmusa és nihilizmusa. In: uő: *Az orosz filozófia története*. Ford. Goretity József. Osiris Kiadó, Budapest 2007, (633–647) 634.

⁷³ Sesztovot idézi Kovács Gergő: Az orosz filozófus, aki felborította a sakkasztalt – Lev Sesztov portréja. In: *Mandiner*. 2020. augusztus 18. <https://mandiner.hu/hirek/2020/08/lev-sesztov> (2024. április. 4).

⁷⁴ Dosztojevszkij idézi Medve A. Zoltán: *i. m.* 225.

Sesztov nemcsak tartalmilag, hanem formailag is érzékelteti ellenszenvét minden racionalizáló tudással, értelemmel és magyarázattal szemben. A filozófiai írásmódjának egészére jellemző töredezettségével, aforisztikus látásával ugyancsak hadat üzen az ész meghatározta struktúráknak. Ennek a tudatos dekonstrukciónak első lépése tehát a jól megszokott világnézetek kereteinek szétfeszítése, és helyette olyan új látásmód alkalmazása, ami éppen szükséges és amit a helyzet megkövetel. Ez a negatív módon körülírt filozófiai magatartás tovább fokozódik az említett totalizáló sémák teljes megvetésében, az iróniában, a közömbösségben és a magányban. Olyan megfoghatatlan módszert, programot hirdet meg, amely a teljes szétforgácsoltságban határozza meg a célját és hivatását. A rombolás következtében Sesztov filozófiája az irracionálissal, az abszurdal azonosítható.⁷⁵ Ebben a mozgásban határozza meg a filozófia módszeres célját is, míg az el nem jut a teljes ismeretlenhez, az abszurdhoz:

„A [filozófia] feladata az, hogy megtanítsa az embert az ismeretlenségben élni, azt az embert, aki mindennél jobban fél az ismeretlentől, és a legkülönfélébb dogmák mögé bújik előle. Röviden szólva: a filozófia feladata nem az, hogy megnyugtassa, hanem hogy háborgassa az embereket.”⁷⁶

Mielőtt azonban úgy vélekednénk, hogy Sesztov a biztosnak vélt, ezeréves falak lebontása után kárörömmel ünnepelne a romok felett, azt is látnunk kell, hogy nem ez jelenti számára a végső stádiumot. Végső célja nem az abszolút nihilizmusban vagy a totális dekonstrukcióban érhető tetten, miként apoteózisa sem öncélú, és nem (ön)istenítést jelent. Sesztov adogmatikus és agnosztikus filozófiája nem jelenti az Istentől való elzárkózást, hanem éppen ellenkezőleg.⁷⁷ Bár célja az ismeretlen elérése volt a módszeres szkepticizmusa által, de ez az ismeretlen nem a semmit jelenti, hanem a rejtelmet, a titokzatost. Az ismert dolgok megkérdőjelezése az ismeretlenig történő lecsupaszításukat jelenti, de éppen ebből az alaphól bontakozik ki valami, s éppen ebben a végsőig visszafejtett alaphoz történhet csoda:

„A filozófusok arra törekszenek, hogy »megmagyarázzák« a világot, hogy minden láthatóvá, áttetszővé váljék, hogy a világban ne legyen, vagy minél kevesebb problematikus és titokzatos dolog maradjon. Nem kellett volna-e, éppen ellenkezőleg, azt próbálni megmutatni, hogy még ott is, ahol minden világosnak és érthetőnek látszik, minden mennyire titokzatos és rejtelmes? [...] Hiszen a lét forrásai, kez-

⁷⁵ Aprisko, P. P.: *i. m.* 636.

⁷⁶ Sesztovot idézi Aprisko, P. P.: *i. m.* 637.

⁷⁷ Medve A. Zoltán: *i. m.* 224–225.

detei, gyökerei nem abban vannak, amit megtaláltunk, hanem abban, ami rejtve van: Deus est absconditus (az Isten rejtőzködő Isten).⁷⁸

Sesztov tehát nem áll meg az abszurdral való szembesülésben, vagy ha igen, az ismeretlen megtapasztalása számára egyúttal a hit ugrását (Kierkegaard) is jelenti. Számára Isten abszolút ereje éppen az ismeretlenben, a váratlanban, a kiszámíthatatlanban, az élet határhelyzeteiben (Jaspers) mutatkozik meg titokzatos módon, és ez csodával határos megtapasztalást, istenélményt sejtet. Ezt a sesztovi többletet legfrappánsabban Albert Camus fogalmazta meg, aki előszeretettel hivatkozott az orosz mesterre: „Sesztov szerint hiú az ész, de van még valami fölötte. Az abszurd szellem számára szintén hiú az ész, de semmi sincs fölötte.”⁷⁹

Sesztov filozófiáját mindvégig meghatározza a dialektikus feszültség. Egyrészt a létezés súlyos tapasztalatának tudomásul vétele a maga töredezettségében, kiszolgáltatottságában, a szubjektum kiszolgáltatottságában, valós egzisztenciájában. De emellett pontosan tudja, hogy ez a világ a maga szükségszerűségében, az ész megfogalmazta válaszaiban, világnézetében nem elégítheti ki az ember törekvését, mert ennél többre hivatott. „A világ nem elégíti ki az embert, aki ezért valami jobbat kezd keresni.”⁸⁰ A válságot megtapasztalt, világából kiábrándult ember egzisztenciális tapasztalata végső soron a teózis lehetőségét rejtí magában. Tehát a létezés határszélein bolyongó szubjektum paradox módon mégis nyitott a végtelenre és a vele való egyesülésre, a teózisra, és Isten kegyelméből a megszentelt életre.

Felhasznált irodalom

Bokor József – Gerő Lajos (szerk.): *A Pallas nagy lexikona. Az összes ismeretek enciklopédiája.*

I. kötet. Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest 1893.

Aprisko, P. P.: *Az orosz filozófia története.* Osiris Kiadó, Budapest 2007, 633–647.

Athanaszusz: *De Incarnatione* 54,3. Az Ige emberré válásáról. Ford. Vanyó László. In: *Szent Athanasziosz művei.* Ókeresztény Írók 13. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 1991.

Bacsó István: Kegyelem vagy természet? A Barth–Brunner-vita egy lehetséges megközelítése. In: *Református Szemle* 116. (2023/5), 471–484.

Cleopa, Ilie: *Călăuză în credința ortodoxă.* Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați 1991.

Drasztikusán zsugorodnak a történelmi egyházak Romániában, csak a pünkösdisták száma nő. In: *Maszol.* 2023. január 3. <https://maszol.ro/belfold/Fogynak-a-hivok-Romaniaban-csak-a-punkosdistak-szama-no> (2024. márc. 25.).

⁷⁸ Sesztovot idézi Aprisko, P. P.: *i. m.* 638.

⁷⁹ Camus-t idézi Kovács Gergő: *i. m.*

⁸⁰ Sesztovot idézi Aprisko, P. P.: *i. m.* 645.

- Eggenberger, Oswald: Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. EVZ-Verlag, Zürich 1969.
- Evdokimov, Paul: *Orthodoxia*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996.
- Galitis, Georg – Mantzaridis, Georg – Wiertz. Paul: *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*. TR-Verlagsunion, München-Augsburg 1987.
- Gál Ferenc – Iglói Endre: Istenivé válás. In: Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 2000, 452.
- Heidelbergi Káté*. Ford. Tavaszy Sándor. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2003.
- Îndumnezeire (theosis). In: Bria, Ion: *Dicționar de teologie ortodoxă*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1981, 217–219.
- Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere I*. Ford. Buzogány Dezső. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 2014.
- Kiss Dénes: Az erdélyi magyarság vallásosságának sajátosságai. In: *Erdélyi társadalom* 8. (2010/1–2), 71–87.
- Kiss Dénes: Vallásszociológia a posztkommunista Romániában. In: *Erdélyi társadalom* 5. (2007/1), 193–204.
- Kovács Gergő: Az orosz filozófus, aki felborította a sakktáblát – Lev Sesztov portréja. In: *Mandiner*. 2020. augusztus 18. <https://mandiner.hu/hirek/2020/08/lev-sesztov> (2024. április. 4).
- Leeuw, Gerhardus van der: *Vallásfenomenológia*. Osiris, Budapest 2001, 583–604.
- Medve A. Zoltán: Négy fal és piac. Lev Sesztov: Az alaptalan apoteózisa – Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra. In: *Jelenkor* 51. (1998/2), 224–228.
- Nagyon vallásos Románia. In: *Erdon. Erdélyi Hírportál*. <https://www.erdon.ro/erdon-orszagos-hirek/2015/04/nagyon-vallasos-romania> (2024. márc. 25.).
- Nazianzoszi Gergely: *Teofánia ünnepére* 7. Ford. Vanyó László. In: *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*. Ókeresztyén Írók 17. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 2001.
- Papp Miklós: *A „theószisz” (átistenülés) jelentősége a teológiai etikában*. In: *Sapientiana* 2. (2009/2), 41–49.
- Ravasz László: *Kis dogmatika*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1996.
- Sesztov, Lev: *Az alaptalan apoteózisa. Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra*. Ford. Haffner Rita. Dianoia. Jelenkor Kiadó Kft., Pécs 1997.
- Staniloae, Dumitru: *Orthodoxe Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters. Ökumenische Theologie, Bd. 12. Benzinger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985.

- Szűcs Ferenc: A megszentelődés református értelmezése. In: *Lima után. Tanulmányok Dr. Pásztor János tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest 1995, 79–90.
- Tavaszy Sándor: *Református keresztényen dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- Thöle, Reinhard: *Bevezetés az ortodoxia világába*. Ford. Gromon András. Kálvin János Kiadó, Budapest 2001.
- Török István: *Dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- Ware, Kallistos: *Az ortodox út*. Ford. P. Gábor Mózes. Paulus Hungarus Kiadó – Kairosz Kiadó, Budapest 2002.
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter. A társadalomtudomány klasszikusai. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest 1995.

* * *

The concept of theosis, probably less familiar to the Western Protestant theologian, is a cornerstone of Eastern Orthodox teaching. Yet, even for the Transylvanian Reformed theologian, positioned at the crossroads of East and West, understanding theosis holds significant value. This study delves into the formation of the doctrine of deification, exploring its dogmatic foundation, historical development and key elements. Ultimately, we seek to uncover any potential connections between theosis and the Reformed tradition.

Keywords: theosis, divinization, sanctification, grace, apophatic theology, apotheosis, rationalism, existentialism, absurdism, scepticism.